
“Le patrimoine immatériel” entre ambiguïtés et overdose

Christian Bromberger



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23513>

DOI : 10.4000/lhomme.23513

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 24 mars 2014

Pagination : 143-151

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Christian Bromberger, « “Le patrimoine immatériel” entre ambiguïtés et overdose », *L'Homme* [En ligne], 209 | 2014, mis en ligne le 21 mars 2016, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23513> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.23513>

© École des hautes études en sciences sociales

“Le patrimoine immatériel” entre ambiguïtés et overdose

Christian Bromberger

ON COMPREND FORT BIEN que pour ne pas cantonner le patrimoine au monumental et pour y intégrer des genres qui en étaient jusque-là exclus, il était nécessaire d’inventer une nouvelle catégorie. La notion de « patrimoine immatériel » pourrait paraître adéquate s’il s’agissait d’englober des pratiques qui ne recourent à aucun artefact (mais y en a-t-il vraiment ?) : la tradition orale, les mythes, les chansons... Mais la conception du patrimoine immatériel promue par l’Unesco ne s’arrête pas à ces genres, loin de là. Jugez du peu par quelques exemples : Al Sadu, tissage traditionnel dans les Émirats arabes unis ; les compétences traditionnelles de construction et de navigation des bateaux iraniens Lenj dans le golfe Persique ; le tissage du Mosi (ramie fine) dans la région de Hansan ; la revitalisation du savoir traditionnel de l’élaboration de la chaux artisanale à Moron de la Frontera, Séville, Andalousie ; l’imprimerie chinoise à caractères mobiles en bois ; la technique des cloisons étanches des jonques chinoises ; l’art traditionnel du tissage du tapis azerbaïdjanais en République d’Azerbaïdjan ; la cuisine traditionnelle mexicaine, culture communautaire, vivante et ancestrale, le paradigme de Michoacan ; la conception et les pratiques traditionnelles de construction des ponts chinois en arc en Chine ; les techniques traditionnelles des Li : filage (*sic*), teinture, tissage et broderie ; le batik indonésien ; la dentellerie en Croatie, etc., etc. On se demande bien ce qu’ont d’immatériel ces pratiques et, si telle est l’intention, quel intérêt il y aurait à extraire l’immatériel de faits matériels. Or cette coupure dans les objets et les techniques entre

_____ Ce texte a fait l’objet d’une communication lors du colloque « Le patrimoine culturel immatériel », colloque organisé à Cerisy, sous l’égide du ministère de la Culture et de la communication, par Julia Csergo, Christian Hottin et Pierre Schmit, du 24 au 29 septembre 2012.

le matériel et l'immatériel apparaît tout à fait artificielle. Il y a des expressions matérielles de la culture, et non une culture matérielle qui s'opposerait à une culture immatérielle. On a justement défini les objets comme de la pensée solidifiée et Mary Douglas et Baron Isherwood (1980) disent tout aussi justement que les objets rendent visibles les catégories de la culture. Depuis des lustres (à vrai dire depuis une cinquantaine d'années), les ethnologues s'évertuent à montrer que les objets et les techniques sont des mixtes indémêlables d'opérations sur la matière et de représentations, des « tissus sans couture » (selon l'expression de Thomas Hughes [1983]) entre le matériel et l'immatériel. Ces mises en garde fondées des ethnologues atteignent et convainquent quelques centaines de spécialistes tandis que l'Unesco, grâce à son rayonnement, diffuse cette notion à travers le monde, l'officialise et celle-ci est reprise telle quelle dans les ministères et institutions des différents États membres. Imposer des concepts aberrants serait-il donc le privilège des institutions internationales ? Un spécialiste aurait-il fait un usage abusif d'une telle notion, il aurait été vite rappelé à l'ordre par ses pairs. Mais va-t-on s'engager dans une querelle conceptuelle au risque de faire échouer sa candidature à l'inscription sur la prestigieuse liste ?

Une aseptisation des faits culturels

La notion de « patrimoine immatériel » apparaît donc trompeuse et inadaptée mais voici peut-être plus grave encore. Le « catéchisme » de l'Unesco (je reprends l'expression de Claude Lévi-Strauss [1983 : 14]) postule que la diversité culturelle s'accompagne du respect mutuel entre les cultures. Et une des clauses de la convention de 2003 est que les pratiques inscrites sur la liste du patrimoine immatériel doivent favoriser le dialogue interculturel. Je voudrais montrer, à l'aide de deux exemples, à quel point cette clause est illusoire.

En 2010, le *ta'ziye*, un genre de théâtre religieux iranien, a été inscrit sur la liste du patrimoine immatériel. Les pièces de *ta'ziye* se rapportent directement ou indirectement à l'« histoire-mythe » de Kerbalâ où, en octobre 680, le jour de *'ashurâ* (le 10 moharram, premier mois de l'année musulmane), Hoseyn, fils de 'Ali et petit-fils du prophète Mohammad, fut massacré, avec l'ensemble de ses partisans et des membres masculins de sa famille (à l'exception de deux d'entre eux), par les troupes du calife omeyyade, Yazid. Ces représentations théâtrales opposent deux classes de personnages : les bons et les vertueux (Hoseyn et les siens), emblèmes de la justice et de la pureté, vêtus de vert, psalmodiant gravement leurs plaintes et louant le sacrifice rédempteur de l'imam ; les méchants (Yazid et ses soldats), symbolisant la tyrannie et l'oppression, ils sont habillés de

rouge ou de mauve et disent ou chantent leur texte sur un ton saccadé, les yeux menaçants et écarquillés. La douloureuse passion et le martyre de Hoseyn, troisième imam¹ des chiïtes, constituent l'horizon majeur, le paradigme de la religiosité populaire et la source vive de la division entre chiïtes et sunnites. Les propos tenus par les acteurs et par le public sur Yazid et les siens sont d'une virulence extrême, attisant cet antagonisme entre chiïtes et sunnites.

L'Iran compte une forte minorité (10 à 15 % de la population) de sunnites (au Kurdistan, au Baloutchestan, dans la steppe turkmène...). Inutile de dire que le *ta'ziye* n'est pas pratiqué dans ces communautés. Mais les auteurs du dossier de candidature prennent leurs aises avec cette réalité socio-religieuse, quand ils affirment : « Le *ta'ziye* est joué dans tout le pays par les musulmans iraniens ». Les sunnites ne seraient donc pas musulmans ? Quelques lignes plus bas, ils avancent que l'« élément » est pratiqué « dans toutes les villes et tous les villages », ce qui est notoirement faux. Plus loin, les mêmes auteurs attribuent au *ta'ziye* le pouvoir d'« unir les peuples » et de répandre « l'amour et l'amitié ». Que les auteurs de cette candidature, et l'État qui en est responsable, tentent de mettre toutes les chances de leur côté, en présentant le *ta'ziye* comme un genre œcuménique, c'est, pour ainsi dire, de bonne guerre, sinon de bonne morale scientifique. Mais il est plus étonnant que l'assemblée de l'Unesco entérine ces billevesées en déclarant dans sa décision : « R. 1 : Le *ta'ziye* est un art rituel important de l'Iran à travers lequel la société transmet ses valeurs culturelles et religieuses, lui procurant un sentiment de continuité et créant des liens entre les différentes communautés en Iran. R. 2 : Son inscription sur la Liste représentative pourrait contribuer au renforcement des liens régionaux et renforcer les valeurs éthiques et culturelles, favorisant ainsi le respect de la diversité culturelle et le dialogue interculturel ». On ne comprend pas en quoi la stigmatisation d'une communauté religieuse par une autre peut contribuer au dialogue interculturel. Faut-il pour autant récuser la présence du *ta'ziye* sur la Liste du patrimoine immatériel ? Certainement pas. Le *ta'ziye* correspond parfaitement aux six critères retenus par l'Unesco pour définir un chef-d'œuvre du « patrimoine immatériel ». Il s'agit d'un genre original, enraciné dans une tradition culturelle, symbole d'identité, qui associe textes littéraires, musique instrumentale et scénographie de qualité ; bien qu'en déclin, le *ta'ziye* demeure une tradition vivante, prisé différemment d'une catégorie

1. Le premier imâm est 'Ali, le second Hasan, frère de Hoseyn. Les chiïtes iraniens reconnaissent douze imams, qui ont tous péri dans des conditions tragiques, à l'exception du douzième qui a disparu en 874 et dont l'« occultation » dure encore et dont les fidèles attendent la parousie.

de spectateurs à l'autre (hommes ou femmes, jeunes ou vieux, lettrés et gens du peuple..., les uns et les autres étant plus ou moins sensibles à tel ou tel aspect du drame : la tyrannie et l'injustice des « méchants », les relations mère-enfant, la qualité littéraire du texte, le jeu des acteurs...) ; mais c'est aussi un genre menacé de disparition ou d'artificialisation esthétisante, concurrencé par les spectacles modernes (séries télévisées, etc.), dont les savoirs se perdent, et qui ne fait l'objet d'aucune mesure de protection. Voilà donc un candidat idéal à la consécration par l'Unesco. Ce qui est moins évident, on l'aura compris, c'est que le *ta'ziye* favorise « le respect de la diversité culturelle et le dialogue interculturel ». Le dogme, pétri de bonnes intentions, de l'organisation internationale est, je cite, de concilier « l'affirmation créatrice de chaque identité et le rapprochement entre toutes les cultures ». Claude Lévi-Strauss, dans « Race et culture », conférence inaugurale à l'année internationale de lutte contre le racisme en 1971, avait bien montré l'aporie qui s'attache à ces généreuses déclarations, à cette « enflure verbale », disait-il (in 1983 : 16). Voici ce qu'il écrivait : « on doit reconnaître que cette diversité [culturelle] résulte pour une grande part du désir de chaque culture de s'opposer à celles qui l'environnent, de se distinguer d'elles, en un mot d'être soi » (*Ibid.* : 15). La vision lisse et œcuménique propagée par l'Unesco entraîne une aseptisation, une chloroformisation des faits culturels et interdit de mettre le doigt là où ça fait mal. Or les traditions et les faits culturels ne sont pas lisses, mais rugueux, enjeux de pouvoir et de lutte symbolique. Les dossiers de quelques pages qui sont soumis à l'Unesco, les images flatteuses qui les accompagnent ne peuvent rendre compte des controverses dont ces « chefs-d'œuvre » font l'objet. Les auteurs des candidatures feraient-ils état de ces controverses, ils risqueraient de voir leur projet refusé au nom de l'idéologie consensuelle ambiante. Je voudrais donner un exemple de cette aseptisation qui aboutit à vider les phénomènes d'une partie de leur sens.

En 2009, après des essais infructueux, l'Iran, l'Azerbaïdjan, l'Inde, le Kirghizistan, le Pakistan, la Turquie, l'Ouzbékistan, le Tadjikistan, qui s'étaient regroupés pour la circonstance, obtiennent la reconnaissance des rites printaniers de la nouvelle année, nouvelle année appelée selon les pays *Noruz*, *Nevruz*, *Navruz*..., mots signifiant le « jour nouveau ». L'année qui commence avec l'équinoxe de printemps s'inscrit dans un calendrier solaire qui tranche avec le calendrier lunaire musulman et est un des symboles forts de la spécificité du monde iranien, remontant à l'Antiquité. Selon la tradition, *Noruz* perpétuerait et commémorerait le jour de la création du monde par Ahura Mazda. De nombreux rites et rituels, similaires à ceux qui inaugurent le printemps dans plusieurs

sociétés de l'Ancien monde², scandent et célèbrent la nouvelle année : le grand nettoyage de la maison (*khâne tekâni*), l'achat de vêtements neufs, la décoration d'œufs, la mise en germination de graines de blé, d'orge ou de lentilles qu'on laisse pousser dans une assiette, la préparation des *haft sin* (les sept « s »), c'est-à-dire de sept denrées dont le nom commence par un « s » que l'on place sur une nappe, étalée par terre, pendant ce temps inaugural. La veille du dernier mercredi de l'année (dit le « mercredi rouge », *chahârshanbe suri*), on allume un feu que les membres de la maison ou du quartier sautent en disant : « *Zardi o ranjuri-ye man be to, sorkhi o kharâmi-ye to be man* » (« Ma pâleur et mon chagrin pour toi, ta rougeur et ta gaieté pour moi ») ; d'autres pratiques ponctuent cette période de transition : mascarades, chants (*noruzkhâni*), séances de divination, vols rituels, assortis de vœux, effectués par les jeunes garçons³, etc. Toutes ces pratiques sont présentées et détaillées à loisir, avec leurs variantes d'un pays à l'autre, dans le dossier de candidature et l'Unesco entend, par cette reconnaissance, « promouvoir la célébration d'une forme paisible et, dans le même temps, unifiante de la diversité culturelle ». Or rien n'est moins « paisible » et « unifiant » que cette coutume ; dans toute l'aire où *Noruz* est attesté, la « tradition » a fait l'objet de controverses et d'interdictions. En Iran, pendant les dix premières années ayant suivi la Révolution de 1979, les autorités islamiques, soucieuses de propager une idéologie chiite révolutionnaire, avaient combattu et tenté de réduire au minimum les coutumes « spécifiquement iraniennes », au premier chef *Noruz*, qui avaient été valorisées par la dynastie pahlavi au nom du nationalisme culturel. À partir des années 1990, qui inaugurèrent une libéralisation relative du régime islamique, la fierté nationale reprit ses droits et le folklore « spécifiquement iranien » fut même partiellement réhabilité pour lutter contre « l'invasion culturelle occidentale » (*tahajom-e farhangi-ye qarb*). Ethnologues et, plus généralement, intellectuels nationalistes s'engouffrèrent dans cette brèche si bien que les séminaires, les conférences, les livres sur *Noruz* foisonnèrent⁴. Une sorte de « *Noruzmania* » semblait s'être emparée des milieux culturels. Elle eut de forts échos dans les pays d'Asie centrale et du Caucase, englobés dans l'aire historique d'extension de la civilisation iranienne et partageant le même calendrier.

2. Faut-il d'ailleurs rappeler qu'en France jusqu'au XVI^e siècle l'année commençait, dans de nombreux diocèses, à l'équinoxe de printemps ou le 1^{er} avril, et que c'est Charles IX qui, par l'édit de Roussillon en 1564, institua que l'année commencerait le 1^{er} janvier sur tout le territoire du royaume ?

3. Sur ces différentes pratiques, je me permets de renvoyer au chapitre X (« Deux calendriers rituels antagonistes ») d'*Un autre Iran* (Bromberger 2013).

4. Sur les enjeux politiques des candidatures de l'Iran aux inscriptions sur la liste du patrimoine immatériel de l'humanité, cf. Christian Bromberger (2012).

C'est ce que l'on appelle le *sar-zamin-e Irân* (le « monde iranien ») et ce que l'on pourrait tout aussi bien appeler, en raison de cette référence commune, le *Noruzestân*. De ce commun passé civilisationnel et folklorique, l'Iran entendait bien tirer quelque profit pour accroître son espace de rayonnement. Mais ce compromis ne se fit pas sans quelques rappels à la préséance : *Noruz* a été islamisé au fil des siècles et il convient de retenir que ce jour inaugural est celui de l'apparition de l'archange Gabriel au prophète Mohammad, mais aussi celui de l'investiture, par le même prophète Mohammad, de 'Ali comme son successeur légitime ou encore celui de la future parousie de l'imam caché. Il faut aussi ne pas oublier qu'en cas de chevauchement des calendriers cérémoniels solaire et lunaire, c'est le dernier nommé qui impose sa préséance. En 2006, par exemple, le quarantième jour suivant *'âshurâ* (la commémoration du meurtre de l'imam Hoseyn), qui fait aussi l'objet d'un rituel d'affliction, coïncidait avec *Noruz*. Des affiches officielles proposaient un compromis au bénéfice du prince des martyrs : « *Noruz-e man bar Hoseyn ast* » (« Mon *Noruz* est pour Hoseyn »).

En Asie centrale et dans le Caucase, la labellisation de *Noruz* avait bien d'autres enjeux que la simple reconnaissance de coutumes printanières. Ces États revendiquaient d'autant plus cette référence commune à *Noruz* que la célébration de la fête était interdite du temps de l'Union soviétique et avait symbolisé la fin du communisme et l'indépendance nationale. De 1926 à 1988, les rites de *Noruz* n'étaient, en effet, accomplis que clandestinement, dans un cadre familial. Une des premières mesures prises par les nouveaux États dès leur indépendance, voire dès la perestroïka, fut la restauration de *Noruz*, rapidement déclarée fête nationale. Tel fut le cas en Ouzbékistan où un décret présidentiel de février 1989 consacra cette réhabilitation ; suivirent la création d'une « Fondation *Navruz* », puis celle d'une « *Navruz International Charity Foundation* » en 1992. En Afghanistan, la fête fut bannie par les Soviétiques, puis par les Talibans, avant d'être de nouveau célébrée avec ferveur après le renversement de leur régime.

Dans ce *chorus* à la gloire de *Noruz*, l'autre grande puissance régionale, la Turquie, a une position singulière. Elle a apparemment peu participé aux réunions de préparation et de coordination : jouer les seconds rôles dans une opération culturelle placée sous l'égide de l'Iran n'est sans doute pas non plus du goût des dirigeants turcs. Est-ce à dire pour autant que le gouvernement turc se désintéresse de *Noruz* ? Non pas, mais pour bien d'autres raisons que pour la célébration d'un rite folklorique.

Au début du ^{xx}e siècle, la célébration de *Newroz* était tombée en désuétude chez les Kurdes de Turquie (qui sont, rappelons-le, une population d'origine iranienne), quand des intellectuels nationalistes l'érigèrent en

fête nationale à la fin des années 1910⁵. Dans les années 1960, les militants de la cause kurde s'emparèrent de cette date et de ce symbole pour organiser manifestations et mobilisation. C'est, par exemple, le jour de *Newroz* qu'en 1984, 34 militants s'immolèrent par le feu dans la prison militaire de Diyarbakir. Dans cette course aux symboles mobilisateurs, la minorité religieuse alévie, fortement implantée dans l'est de la Turquie, ne demeura pas en reste. Sans doute, une partie d'entre elle avait coutume de célébrer *Nevruz*, mais la revitalisation de la fête a coïncidé avec la poussée revendicative et politique du mouvement aléviste dans les années 1990. Comme dans les interprétations des chiites iraniens, la date est désormais censée correspondre à l'anniversaire ou à l'investiture de 'Ali par Mohammad. Ces réappropriations (à chacun son *Noruz*!) n'ont pas laissé sans réaction les dirigeants turcs. Quand une coutume ou un rite devient un symbole oppositionnel, deux solutions se présentent pour le pouvoir en place : ou les interdire, ce qui risque de susciter amertume et rébellion, ou en revendiquer le patronage, voire la paternité. Les dirigeants turcs optèrent pour la seconde solution : ils célèbrent officiellement *Noruz* depuis le milieu des années 1990, cherchant ainsi à couper l'herbe sous les pieds des Kurdes et des Alévis. Ils affirment sans ambages qu'il s'agit-là d'une tradition originelle turque, ce que viennent confirmer complaisamment des ethnologues et des historiens. La preuve de cette turcité de la coutume n'est-elle pas fournie par son attestation au Kazakhstan et en Ouzbékistan, chez les « Turcs de l'extérieur » (où, en fait, *Noruz* est un apport de la civilisation iranienne) ?

Que *Noruz* présente toutes les qualités d'un bon candidat à l'inscription au patrimoine immatériel de l'humanité, cela ne fait pas de doute : ancrage traditionnel, originalité, symbole d'identité, intérêt historique et esthétique... tous les qualificatifs requis par l'Unesco peuvent être appliqués sans peine à ce rite de renouveau. Mais la présentation qui en est faite dans le dossier de labellisation aseptise, chloroformise cette coutume et la vide d'une grande partie de ses significations. Est-ce sur cette base superficielle que peut s'engager le « dialogue interculturel » ? On en doute, sauf à se congratuler artificiellement. « Embrassons-nous Folleville ! ». Faut-il ajouter que cette aseptisation labellisée ouvre une voie royale à la folklorisation touristique, une conséquence qui a été largement dénoncée ?

Le patrimoine, une overdose

Qu'on ne voie pas dans les propos qui précèdent une invitation au refus de préserver des faits culturels représentatifs menacés de disparition. Il est

5. Sur les avatars de *Nevruz* en Turquie, cf. l'excellente synthèse d'Élise Massicard (2002 : 410-414).

tout à fait légitime que soient pris les moyens de conserver ces traditions, ces coutumes, ces mémoires et que les ethnologues contribuent à instruire les dossiers et s'interrogent sur la « patrimonialisation ». Ce qui me semble beaucoup plus préoccupant, c'est la place prise, au moins dans l'ethnologie de nos propres sociétés, par les études sur le patrimoine et par la « patrimonologie ». Cette place est exorbitante et pèse sur la crédibilité de la discipline. Imagine-t-on des physiciens passer leur temps à inventorier le matériel et les expériences de leurs ancêtres, à instruire l'histoire des concepts qu'ils utilisent ? L'un d'entre eux avait cette formule : « Still a discipline that only looks back to its glorious past hardly has a future ». Ce syndrome rétrospectif a quelque chose de testamentaire, alors même que l'ethnologie, armée de ses méthodes, peut jeter un regard décapant sur bien des aspects vifs de nos sociétés. L'intérêt excessif pour le patrimoine participe du même courant et représente le même danger que les « abus de la mémoire »⁶. Dans *Face aux abus de mémoire*, Emmanuel Terray a cette phrase que devraient méditer les tenants de l'ethnologie patrimoniale : « Chez un trop grand nombre d'entre vous et d'entre nous, le souci du passé s'accompagne d'une profonde indifférence à l'égard du présent » (2006 : 66-67). Je sais que l'on me rétorquera que le patrimoine est une préoccupation présente mais mérite-t-il une considération quasi exclusive de la part d'une discipline qui a pour mission d'explorer tous les recoins de la culture ? Ce repli patrimonial de l'ethnologie de nos sociétés me semble de mauvais augure, condamnant notre discipline à être une annexe – documentaire et épistémologique – des institutions chargées de la sauvegarde des biens culturels. Quelle régression ! Ce repli se dissimule cependant sous une appellation trompeuse et paradoxale ; à partir de 2003, la « Mission à l'ethnologie » a remplacé, au ministère de la Culture, la « Mission du patrimoine ethnologique ». Paradoxe, cette « Mission à l'ethnologie » et la cellule qui l'a remplacée au sein du Département du pilotage de la recherche et de la politique scientifique (un pas de plus vers la marginalisation) se consacre au patrimoine et à l'histoire des institutions culturelles, alors que la « Mission du patrimoine ethnologique » impulsait des travaux d'ethnologie de la France centrés sur le présent (et son rôle pour le renouvellement de la discipline a été éminent). Faut-il rappeler les avancées scientifiques effectuées grâce aux programmes lancés par la « Mission du patrimoine ethnologique » ? Citons juste, pour mémoire, les programmes suivants : « Famille et parenté », « Les rituels dans la France contemporaine », « Savoirs et savoir-faire techniques », « La consommation familiale », etc.

6. Cf. aussi, sur ce thème, Tzvetan Todorov (1998).

Une fois de plus, et pour conclure : il est tout à fait légitime qu'une société conserve les traces non monumentales de son passé ; est-il nécessaire pour cela de créer des notions inappropriées et de les diffuser *urbi et orbi* comme des vérités d'Évangile ? Quitte à conserver des biens culturels, autant ne pas les atrophier au nom d'une harmonie consensuelle qui ne correspond pas à la réalité. Si les ethnologues ont à contribuer à cette œuvre de sauvegarde et à l'histoire des institutions qui la prennent en charge, ils ont aussi beaucoup mieux à faire en étudiant le présent vif des sociétés.

Aix-Marseille Université – CNRS
 Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative, Aix-en-Provence
 brombergerchristian@gmail.com

MOTS CLÉS/KEYWORDS : patrimoine immatériel/*intangible heritage* – Unesco – Iran – *ta'ziye* – *Noruz*.

RÉFÉRENCES CITÉES

Bromberger, Christian

2012 « *Tā'ziye* (le théâtre religieux) vs *Noruz* (la nouvelle année et ses rituels) : les enjeux de la politique du patrimoine immatériel de l'humanité en Iran », *Etnografica* 16 (2) : 407-417.

2013 *Un autre Iran. Un ethnologue au Gilân*. Paris, Armand Colin.

Douglas, Mary & Baron Isherwood

1980 *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. Harmondsworth-New York, Penguin.

Hughes, Thomas

1983 *Networks of Power. Electrification in Western Societies, 1880-1930*. Baltimore, John Hopkins University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1983 *Le Regard éloigné*. Paris, Plon.

Massicard, Élise

2002 *Construction identitaire, mobilisation et territorialité politique. Le mouvement aléviste en Turquie et en Allemagne depuis la fin des années 1980*. Paris, Institut d'études politiques, thèse de doctorat.

Terray, Emmanuel

2006 *Face aux abus de mémoire*. Arles, Actes Sud.

Todorov, Tzvetan

1998 *Les Abus de la mémoire*. Paris, Arléa.